

現在的終末論の本質

——原始キリスト教のそれを手がかりとして——

十 津 守 宏

序

M・エリアーデは、終末論は未来に投影された反歴史的解決であると述べている。そして、その終末論という思弁の根底には、「祖型の反復」の平面に閉じ籠もることにより、一回起的なるもの新奇なるものの連続により構成される歴史というものを拒否せんとするアルカイックな伝統的観念が存在することを指摘する¹⁾。本論では、その反歴史的解決としての終末論が、原始キリスト教の終末の現在性の主張——それはユダヤ教の終末論に対して、原始キリスト教のそれをはっきりと特徴付けるものであるが——を新たに展開することによって、その思想的枠組みをいかに変貌させたのかを再考したい。そして、それは同時に「永遠帰帰の神話」に支配されていたアルカイックなメンタリティの超越と同義でもある。なお本論中での新旧両聖書からの引用は、日本聖書協会の新共同訳に拠っている。

第一章 ユダヤ教における終末論の伝統

キリスト教の母体であるユダヤ教の終末論は、一般に預言者文学と黙示文学に大別される。その預言者文学と後期の黙示文学の両者の思想的枠組みに、我々は、明確な質的差異を認めることができるからである。そこで、本論の主題である原始キリスト教の終末論の特徴を再考するにあたって、両者の差異を厳密に検討することから、論を進めたい。というのは、原始キリスト教の終末論の思想的枠組みにおいては、両者が微妙な形で接合されているからである²⁾。

預言者文学とは、旧約聖書（以下では、旧約と略する）におけるイザヤ書、エゼキエル書、アモス書などの書物を指す。これらの書物は、出エジプト以来、イスラエルの民を導き続けた歴史の中で行為する人格神ヤーヴェへの信仰から離れて、バアルなどのカナンの土着の豊穡神信仰へと走ったイスラエルの民への痛烈な批判を展開するとともに、それに対する神による審きについて語る。一方のユダヤ教後期の黙示文学は、紀元前二世紀以降における異民族支配に抵抗する宗教運動の一端として現れたものである。旧約におけるダニエル書、そして偽典や外典であるエノク書、バルク書、エズラ書などを指す。預言者文学が神の霊が預言者の口を通して預言を語るという形式を採用のに対して、黙示文学は、神、天使などの神的存在が幻覚、夢などを通して預言者に啓示を行うという形式を採用。

旧約の預言者文学が展開する終末論とは、真の意味においてのそれとは見倣すことはできない。しかし、確かにそこには「この世の終わり」を想起させる宇宙論的表象を随所に認めることができる。

地は裂け、甚だしく裂け、地は碎け、甚だしく碎け、地は揺れ、甚だしく揺れる。
(イザヤ書 24, 19)

主はすべての国に向かって憤りを発し、怒りは、その全軍に及ぶ。主は絶滅することを定め、彼らを屠るために渡された。刺し貫かれた人々は投げ捨てられ、死骸は悪臭を放ち、山々はその血によって溶ける。天の全軍は衰え、天は巻き物のように巻き上げられる。

(イザヤ書 34, 2-4)

大地は震え、ねじれる。主の定めがバビロンに成就し、バビロンの国を人の住まない廃墟とされるから。

(エレミア書 51, 29)

終わりが来る。地の四隅に終わりが来る。今こそ終わりがお前の上に来る。わたしは怒りを送り、お前の行いに従って裁き、忌まわしいすべてのことをお前に報いる。

(エゼキエル書 7, 1-3)

しかし、このような宇宙論的表象は装飾に過ぎない。なぜなら、旧約の預言者文学において期待されているのは、歴史的かつ具体的なイスラエルの敵に対する神の裁きであり、イスラエルの民の歴史的共同体としての此岸的な幸福の享受である。また、その出現が期待されていたメシ

アも、黙示文学のそのような神的な人物ではなく、ダビデ王の子孫であると叙述されている点において、歴史化されているからである。預言者文学の担い手らは、理念上は歴史に内在的な神の審きと救いの業に対して、当時普遍的に流布していた宇宙論的終末神話からその宇宙論的裝飾を借用し、自らの預言を裝飾したに過ぎないのである³⁾。そして、そこに、我々は、終末論の特徴である現世と来世の二元論を見出だすことができない。なぜなら、預言者達にとっては、この世は、神が選んだイスラエルの民を通して、自らの栄光と力を示す舞台だからである。イスラエルの民が辿る歴史は、神により導かれる救済史 (Heilgeschichte) なのである。彼らは、自らが導入した新しい宗教経験——生起する事象は、皆神の意志の顕れである——をもとに「救済史」を構築しているのである。

その一方で、我々はそのイスラエルの宗教的世界観の中に「祖型と反復」の伝統的觀念の残存を見出だすこともできる。例えば、旧約における神による「救済」とは、いくつかの範例的モデル——モーセの出エジプトという——により支配されているからである⁴⁾。しかし、その神による数々の「救済」の業は、その一つ一つが特定の歴史的事実として認識されている。それゆえに、その「救済」の業は、新奇なる意味を持ち、「救済史」という一つの直線上に位置付けられることにより、歴史性を獲得する⁵⁾。そして、その伝統の中から培われた神の審きとしての終末論も同様にイスラエルの民が辿る「救済史」の内部に位置付けられている歴史内的な出来事なのである。それゆえに、歴史そのものを周期的に破棄し、時間と世界そのものを再生させようとする古代の円環史観に基づく宇宙論的な終末論とは、本質的には異なるものである。

しかし、もう一方のユダヤ教後期の黙示文学においては、旧約の裝飾に過ぎなかった宇宙論的表象が重大な役割を担っているのである。また、そこでは、歴史と世界に対する理解のあり方は、預言者文学のそれとは全く異なった形で現れている。黙示文学の作者らは、この世を徹底した悲観主義のもとに捉えているからである。彼らは、現世における「救済」の可能性、歴史内における神の支配の実現に対して等しく懐疑的なのである。例えば、後期ユダヤ教の黙示文学に属するエズラ書において、エズラは天使に対して、以下のように問うのである。

なぜイスラエルは不名誉にも異邦人に渡されたのか、なぜあなたが愛された民を、神をも恐れぬやからに渡されたのか、なぜわたしたちの先祖の律法は滅び去り、書き記された契約はうせたのか。

(エズラ 4.23)

それに対して、その天使は以下のように答える。

時に適って約束されたことを、この世は実現できないであろう。それは、この世が悲しみと弱さに満ちているからである。あなたがわたしに尋ねているその悪は既に蒔かれた。しかし、その摘み取りはまだである。蒔かれたものが刈り取られ、悪の蒔かれた畑が消え去らねば、善が蒔かれた畑は来ないであろう。悪の種が、最初にアダムの心に蒔かれたために、今までどれほど多くの不信仰を实らせたことだろう。それは脱穀の時が来るまで実らせ続けるだろう。

(エズラ 4.27-30)

予定された升目が満たされるまで、神は動ずることも、焦られることもないのである。

(エズラ 4.37)

黙示文学の作者達にとって、この世は悪の支配下にあると考えられている。この世には、そして歴史的には、神の「救い」は顕れては来ないのである。アダムが犯した原罪以来、この世に悪が入り込んでしまったからである。それゆえに、神は新たな「創造」を望む。悪弊に満ちたこの世を悪魔もろとも滅ぼし、新たな創造による世界には、敬虔であった義人のみが住まうであろう。ここに悪に満ちた古き世と義に満ちた新しき世との二元論が成立する。それに付随して、旧約の歴史化されていた終末論は、その表象だけに止まらず、本質においても宇宙論化される。旧約では、単なる装飾に過ぎなかった宇宙論的表象は、ここでは現世と来世の二元論的転換を象徴し、規定しているのである。イスラエルの民とその敵に対するものとされていた歴史的かつ民族的色彩を与えられていた神の審きは、全ての人間と現行の世界そのものを対象とするものとされる。即ち、普遍化されるのである。そして、この黙示文学において期待されている「来世」とは、もはや現行の歴史の延長上には把握されないものである。それは、現行の世界と歴史が完全に焼き尽くされ

た後に、初めて到来する全く新しい彼岸的な来世に属するものだからである⁶⁾。

このような黙示文学の終末論が、旧約における預言者文学のそれからの純粋な派生・発展形態であるか否かは、多くの先行研究において議論されているが⁷⁾、本論においては、この黙示文学の特徴である現世と来世との二元論、神の歴史からの後退による決定論的歴史理解が、歴史というものを最初に発見したとされる古代イスラエルの宗教的世界観をいかに変容させたのかという点に重点を置きつつ論を展開したい。

神の示現としての歴史という古代イスラエルの宗教の正統的歴史観に基づく預言者文学は、歴史に対する神の導き、歴史内的な「救済」の成就の可能性に対して、揺るぎない信頼を表明している。それに対して、黙示文学に特徴的な現世と来世を断絶し対立させる二元的思考が、この世における「救済」を断念し、それを来世に投影することにより彼岸化していることは明らかである。この二元化の傾向が、預言者文学と黙示文学の断層というものの際立たせるのである。しかし、その一方で黙示文学は、ユダヤ・キリスト教の正統的伝統である歴史を導く人格神という神観念を保持している。黙示文学は、終極的には歴史が神の勝利と義の実現に帰することを述べる。預言者文学では、個々の歴史的事実と緊密に結び付けられていた神のイスラエルの民への導きが、歴史全体を包含するメタ・ヒストリカルなものへと変容しているのである⁸⁾。

しかし、黙示文学の作者らは、もはや自らが直面している厳しい現実を、古代イスラエルの宗教的世界観の伝統に正統的な預言者文学の作者らのように、神から課された試練、もしくは罰とは見做さない。先に引用したエズラ書の記述からも明らかなように、彼らはイスラエルの民にふりかかる様々な災厄を、この世が神と二元的に対立する悪により支配されていると見做しているからである。歴史とは、もはや神の意志の顕れではなく、ただ一度の神による終末の到来により撤廃されるべきものである。悪に満ちた現世と神の支配のもとでの来世という黙示文学的二元論は、時間的前方へとその「救済」を投影するが、それが志向するものは、明確な歴史の非聖化と俗的な時間の撤廃なのである。古代イスラエルの宗教では、歴史は常に神の示現であると見做されてきた。このことから、時間全体を聖化し「祖型と反復」と時間の周期的撤廃という伝統的観念を破棄した⁹⁾。しかし、黙示文学の作者らは、現世におけ

る神の支配を否定し、歴史を非聖化し、期待された終末において、周期的ではなく、ここでは古代イスラエルの宗教の正統的伝統である直線的歴史観に従いながら、一回的かつ決定的に破棄しようと試みるのである。

黙示文学は、その一回起性という点においては、それまでの「永遠回帰の神話」に支配された円環的終末論に対して特徴付けられるものである。しかし、その一方で、エリアーデが指摘するように、終末論による世界そのものの儀礼的再生とそれに伴うそれまでの俗的時間の撤廃という、一回起的なるもの、新奇なるものの連続により構成される歴史というものに抗する伝統的観念を依然としてその根底に保存しているものである¹⁰⁾。

第二章 原始キリスト教の終末論の特徴

前章では、ユダヤ教の預言者文学と黙示文学との終末論の質的差異を考察した。黙示文学が展開している終末論というものは、ユダヤ・キリスト教の直線的歴史観の伝統から培われたものであるが、その根底にはアルカイックな歴史に対する伝統的観念を依然として保存しているものである。では、本論の主題である原始キリスト教の終末論が、その黙示文学に対して、いかに位置付けられるかを、ここでは取り上げたい。

原始キリスト教がユダヤ教後期の黙示文学から、現世と来世の二元論、未来に期待された宇宙論的破局を伴う終末という観念を受け継いでいることは、多くの先行研究が指摘するように明らかである¹¹⁾。実際、我々は、福音書のイエスの言葉に、宇宙論的色彩を帯びた明瞭に黙示文学的な表現を見出だすことができる。

民は民に、国は国に敵対して立ち上がり、方々に飢饉や地震が起こる。しかし、これらは全て産みの苦しみの始まりである。そのとき、あなたがたは苦しみを受けて、殺される。また、わたしの名のために、あなたがたはあらゆる民に憎まれる。そのとき、多くの人がつまずき、互いに裏切り、憎み合うようになる。偽預言者も大勢現れ、多くの人を惑わす。不法がはびこるので、多くの人の愛が冷える。しかし、最後まで耐え忍ぶ者は救われる。そして御国の福音

はあらゆる民への証しとして、全世界に宣べ伝えられる。それから、終わりが来る。

(マタイ 24, 7-14 マルコ 13, 3-13 ルカ 21, 7-19)

その苦難の日々の後に、たちまち太陽は暗くなり、月は光を放たず、星は空から落ち、天体は揺り動かされる。

(マタイ 24, 29 マルコ 13, 24-27など)

これらの宇宙論的表象と普遍化の傾向——終末がイスラエルの歴史的共同体やその具体的な敵だけでなく、古き世界そのものと人間全体に臨むこと——は、福音書に展開されている終末論が、黙示文学の影響を少なからず受けていることを如実に示している。また、現世が悪の力により支配されているという観念も、黙示文学から受け継がれている。マルコの福音書では、イエスは、この世が「神に背いた罪深い (マルコ 8.38)」ものであると述べている。それゆえに、福音書におけるイエスは古き世を捨てることを勧めるのである。

もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人に施しなさい。そうすれば天に富を積むことになる。

(マタイ 19.21)

わたしの名のために、家、兄弟、姉妹、父、母、子供、畑を捨てた者は、皆、その百倍もの報いを受け、永遠の命を受け継ぐ。

(マタイ 19.29)

天の国 (神の国) は次のようにたとえられる。畑に宝が隠されている。見つけた人は、そのまま隠しておき、喜びながら帰り、持ち物をすっかり売り払って、その畑を買う。

(マタイ 13.44)

先に示した福音書のイエスの言葉には、明らかに、排他的に対立する現世と来世という二元論が表象されている。このことと、先に見たその終末論が宇宙論的表象を帯びていることは、福音書のイエスの宣教におけるそれが、まさしく黙示文学的思考のもとで成立していることを示唆するものである。そして、その福音書のイエスは、その古き世と新しき世の転換が、間近に迫っていることを強調する。

はっきりと言っておく。ここに一緒にいる人々の中には、神の国が力にあふれて現れるのを見るまでは、決して死なない者がいる。

(マルコ 9, 1)

福音書のイエスの宣教では、その到来が待たれている来世たる「神の国」——それは、多くの先行研究が指摘するように、終末論的概念である¹²⁾——の出現とは間近に迫ったものである。イエスの宣教を耳にしている人々が存命の間に、その「神の国」は「力にあふれて現れる」からである。以上のことから推察すると、福音書のイエスの終末論とは、当時のユダヤ教社会において、広く流布していた黙示文学的終末願望の刻印を強く刻み付けられたものであると結論付けることができよう。

しかし、福音書のイエスの終末論を、黙示文学のそれに比して特徴付けるものは、その終末の現在性の主張である¹³⁾。イエスは、自らの宣教そのものが終末論的な価値を帯びていること、古き世と新しき世の転換をもたらすものであることを述べる。

あなたがたのしているものを見る目は幸いだ。いっておくが、多くの預言者や王たちは、あなたが聞いているものを聞きたかったが、聞けなかったのである。(ルカ 10.24 マタイ 13.16-17に並行記事)

この記述が史的イエス——歴史上のイエス——に溯り得るか否かの問題はさておき¹⁴⁾、少なくとも福音書の担い手である原始教団がイエスの宣教に、終末論的価値付けを認めていたことは明らかである。イエスの宣教は、「多くの預言者や王たちが見たかったもの」——即ち、旧約の「救済」の預言の成就と見做されているからである。その預言の成就とは、終末の時期の到来に他ならない。そして、福音書のイエスは、その到来が望まれている来世たる「神の国」が今既にここに来ていること——その現在性をも示唆しているのである。

しかし、わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ。(ルカ 11.20)

ファリサイ派の人々が、神の国はいつ来るのかと尋ねたので、イエスは答えて言われた。「神の国は、見える形では来ない。『ここにあ

る』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ。
(ルカ 17.20-21)

福音書のこの部分が述べている「神の国」とは、黙示文学のそのように時間的に隔たった未来にのみ投影されているものでもなければ、可視的な地上の制度でもない。それは、人々の間に人倫的に実現し得るものであり、この世に重層的に重なり合っている。即ち、同時性・現在性を示しているのである。この「神の国」の現在性の示唆——特にヨハネ福音書に顕著である——と本章の冒頭でみた黙示文学的な色彩を帯びた未来的終末論の接合——「未だ……ない」と「今既に……」こそが、原始キリスト教の終末論の特徴——パウロ神学にもみられる——なのである。

そして、福音書の随所に述べられているイエスによる病氣治癒も、その終末の現在性の示唆との関わりにおいて理解されるべきものである。このことは、イエスが使途の派遣に際して述べたとされている言葉から明らかになる。

行って、『天の国は近づいた』と宣べ伝えなさい。病人をいやし、死者を生き返らせ、らい病を患っている人を清くし、悪霊を追い払いなさい。
(マタイ 10.7)

ここでは病氣治癒は、緊密に「天の国（神の国）」の到来に結び付けられている。これらの病氣治癒、死者の蘇り、らい病人の癒しなどは、預言者文学から黙示文学へと展開されてきたユダヤ教における終末論において、神による「救済」の到来を象徴するものであった。それゆえに、ここでもその病氣治癒が、「神の国」の到来の告知と結び付けられ、神の「救済」の現在を示すものとして語られているのである。そのことは、「平野の説教」として知られているイエスの言葉にも確認することができる。

貧しい人は、幸いである、
神の国はあなたがたのものである。
今飢えている人々は、幸いである、

あなたがたは満たされる。
今泣いている人々は、幸いである、
あなたがたは笑うようになる。

ここでも、明らかに神による「救済」が歴史的現実となろうとしていること、或いは既に歴史的現実となっているということが前提とされている。それは、貧しい人々、飢えている人々、泣いている人々などの逆境にある人々に対して、イエスが「幸い」と語っているからである¹⁵⁾。このイエスは、彼岸的な未来に投影された「救済」の約束として「幸い」と述べたのではない。神による終末の到来とそれに伴う「救済」の成就が始まったことへの確信からイエスは「幸い」と語っているのである。なぜなら、この三つの宣言——そして、その理由付けが、史的イエスに溯り得るか否かは、様々に議論されているが——の宣言の理由付けに、「神の国はあなたがたのものである」という形で現在形が用いられているからである。それに対して、第二、第三の宣言に対する理由付けには、未来形が用いられているが、このことから、第二、第三の宣言に対する理由付けが伝承の過程で生じたものであって、第一の宣言に対する理由付けがイエスとその周辺にいた原始教団に溯る元来のものであることを推察することができるのである¹⁶⁾。この宣言に対する理由付けでも、「救済」とは、今ここでの歴史的現実であることが述べられている。ここでは、黙示文学特有の「救済」の将来化というものが、明らかに乗り越えられているのである。ここからも原始キリスト教にとって、やはり「救済」とは彼岸にあるものではなく、また未来の出来事でもない、今ここでの歴史的現実と考えられていたことが明らかになる。更に、イエスの受難記事に黙示文学に見られるような終末論的装飾が与えられていることから、原始教団による、終末の現在性の主張をより強固に我々は読み取ることができる。

さて、昼の十二時に、全地は暗くなり、それが三時まで続いた。

(マタイ 27,45)

そのとき、神殿の垂れ幕が上から下まで真つ二つに裂け、地震が起こり、岩が裂け、墓が開いて、眠りについていた多くの聖なる者たちの体が生き返った。

(マタイ 27,51など)

以上に引用した福音書の受難記事の記述によると、イエスの受難には黙示文学的な宇宙論的異変と聖徒の復活が伴われている。この聖徒の復活という神話論的なモチーフは、ダニエル書以来の黙示文学の終末時に起こる出来事とされている典型的モチーフである。この出来事が、イエスの死とともに起こったとされていることから、イエスの受難そのものを終末論的出来事として原始教団が位置付けていたことを我々は推察することができる。また、「神殿の垂れ幕が上から下まで真っ二つに裂けた」という記述も、神と人間との隔たりが取り除かれたことを示唆するものであり、やはり黙示文学において期待されていた終末論的出来事なのである¹⁷⁾。

しかし、そのイエスの受難と復活を、当時普遍的に流布していた「神の死」による世界の終末論的転換というモチーフ¹⁸⁾という「祖型」——エリアーデが述べているところの——の単なる反復と解釈することは、原始キリスト教の終末論の本質を捉えるにあたっては不十分な見解である。それは、古代イスラエルの宗教が導入した、神に導かれる救済史の内部に終末論的一回性を伴い、位置付けられているからである¹⁹⁾。それは、何度でも周期的に繰り返され得るものではなく、終末論的に規定されている一回限りの出来事なのである。その世界の転換に対する確信は、周期的に繰り返される「神の死」という「祖型」の「反復」としてではなく、ギリシア語の原典では不定過去で記されているように、一回限りでありながらも、歴史の地平に持続的に模写され続けている。それは、神の契約が終末論的一回性を伴い成就したことによって、歴史的に顕れた「救い」の業なのである²⁰⁾。この現世と来世の終末論的転換は、黙示文学では、それが目的でないゆえに、本質的には歴史には属さない「時」の終わりに期待されていたものである。福音書の作者らは、その期待されていた転換を、イエスの刑死という歴史的出来事に、その転換を象徴する「神の死」としての終末論的出来事として意味付けを与えることによって、救済史の内部へと導入しているのである²¹⁾。この転換点のイエスの刑死という歴史的出来事への移行は、先にみた福音書における「神の国」の現在性・同時性の示唆と深く結びつくものであることは明らかである。それもまた、「救済」が歴史的に現在化され得ることを示唆するものだからである。

黙示文学は、現行の歴史が終焉を迎えた後の、神による世界の再創造

からの彼岸的な「救済」を志向した。それに対して、原始キリスト教は、現世と来世という黙示文学的二元論を継承しながらも、本章でみたように「神の国」の同時性、現在性の示唆、そしてイエスの受難と復活に現世と来世との転換をみることによって、歴史的に現在化され得る「救済」を志向しているのである。

第三章 終末論の現在化による歴史の聖化

原始キリスト教は、イエスの宣教にそのものに終末論的価値付けを与えること、また黙示文学では時の「終わり」に投影されていた現世と来世の転換をイエスの刑死という歴史的事実に神の子の受難という意味付けを与えることによって、「救済」の「現在化」を図っている。このことが、ユダヤ教黙示文学に比しての原始キリスト教の終末論を特徴付けるものであることを、我々は前章で指摘した。それでは、この現世と来世の転換点の移行は、黙示文学的二元論の枠組み——ひいては実存理解というものをどのように変容させるのであろうか。「神の国」の現在性・同時性の示唆というものは、その「神の国」を、時間的に隔たった未来のみに求められるのではなく、この世との重層的な関わりにおいて把握させるものである。ここで我々は、以上のことをよりよく考察するために、神の支配のもとでの世界内的秩序について語る知恵文学的色彩が福音書のイエスの宣教にもみられることについて触れなければならない。

空の鳥をよく見なさい。種も蒔かず、刈り入れもせず、倉に納めもしない。だが、あなたがたの天の父は鳥を養ってくださる。あなたがたは、鳥よりも価値あるものではないか。(マタイ 6.26)

野の花がどのように育つのか、注意して見なさい。働きもせず、紡ぎもしない。しかし、言っておく。栄華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。今日は生えていて、明日は炉に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように装ってくださる。まして、あなたがたはなおさらではないか、信仰の薄い者たちよ。(マタイ 6.28-30)

ここでのイエスは、この世が神から見捨てられたものであり、神と二元的に対立する悪に支配されているという黙示文学的実存理解とは明らかに相容れない、この世における神の支配と恩寵について語っている。このようなイエスの宣教にみられる知恵文学的要素と、それに相反する黙示文学的な終末告知との並存を、歴史上実在の人物としてのイエス——史的イエスと原始教団のケリュグマとの差異に還元する見解もあるが²²⁾、その見解は先に考察したような原始キリスト教の終末論の特徴——彼岸ではなく、此岸において歴史的に現在化され得る「神の国」と「救済」について語っている——を見落としたものなのである。黙示文学的な希望とは、この世が滅ばされた後に到来する彼岸的な「救済」を志向するものである。しかし、イエスの降誕と受難、そして復活は、この世への「神の国」の開始を導入するものと原始教団は解釈している。その時間感覚とは、歴史の担い手である人間存在にとって、目的論的に未来へと向かうのではなく、全く新しい終末論的現実が現在へと突入してくるといった表現により指し示されるような感覚なのである²³⁾。それゆえに、黙示文学的な終末論的表象と本来相反するはずの知恵文学的な色彩は調和するだけでなく、むしろ原始キリスト教の終末観をお互いに補強し合う。原始キリスト教が志向するのは、歴史からの (aus) 「救済」ではなく、歴史内部への神の到来による終末論的転換に基づく歴史の変革への希望であり、その希望によって生かされているものが、全創造物に対する神の支配について語ることは何ら不自然なことではないからである。

このように前章で指摘した「神の国」の現在性、同時性の示唆は、この知恵文学色彩とも結び付くことによって、原始キリスト教の終末論の二元論の枠組みを、その母体である黙示文学から遠く隔たったものへと変容させるのである。現世と来世との転換は、時間的に隔たれた未来ではなく、イエスの来臨、そして受難と復活という過去の既に成就された出来事にある。O・クルマンも指摘しているように、「時の中心」は歴史の「終わり」ではなく、救済史の内部にある²⁴⁾。そして、イエスのキリストとしての復活は歴史のなかに、終末論の一回性を伴い顕在し、歴史からの「救済」ではなく、歴史的時間全体の「救済」の根拠たり得るものなのである²⁵⁾。それゆえに、この歴史を通しての神の創造の御業へ

の信仰は、もはや未来に投影された終末の到来による、歴史の経験の脱宿命化、反歴史的解決といった意味においては把握し得ない。我々は、紀元一世紀前後に、イエスの再臨遅延から原始教団の信徒の間に大きな失望が生じたことを伺い知ることができる。しかし、その一方で、O・クルマンやC・H・ドットが、キリストの再臨遅延がパウロにとっては重要な問題となり得なかったと指摘していることは²⁶⁾、原始キリスト教における人間存在の実存理解を的確に指摘していると言えよう。イエスの受難とキリストとしての復活という過去の終末論的な一回的出来事は、原始教団において、単に来るべき創造の完成のひな形として予型論的にのみ理解されているわけではない²⁷⁾。それは、歴史の歩みを基礎付け、歴史に終焉をもたらすのではなく、また、未来に投影された「救済」の約束という視点からでもなく、むしろ、その出来事を歴史的にキリスト者をして想起させ続けることによって、苦難に満ちた歴史の歩みと人間の経験に、「神の痛み」への参与という意味付けを与えることによって、宗教的価値とを無条件の肯定を与えるのである²⁸⁾。

預言者神学の伝統においては、二元的な解釈が排除され、歴史の経験というものの全てが、肯定的・否定的という意味付けの程度差はあるにせよ、歴史を導く神ヤーヴェの示現としての宗教的価値を付与されていた。それと同様に、原始キリスト教は、歴史の経験全てを、イエスの受難の十字架に重ね合わせる。そして、その悲慘の極みというべき十字架が世界の転換を象徴するものであると見做すがゆえに、同時に、そこに逆説的な形で神の「然り」が示されていると解釈するのである。それゆえに、不条理で苦難に満ちた歴史の経験というものは、その逆説が踏まえられた上で、神の無条件な肯定のもとで宗教的価値を付与されるのである²⁹⁾。

終末論というものは、確かにエリアーデが指摘するように、歴史を撤廃する未来に投影された反歴史的解決である³⁰⁾。しかし、原始キリスト教は、歴史に働きかけ、歴史を自らの自己啓示の場とするというユダヤ・キリスト教的神観念に基づいて、イエスの宣教した「神の国」の使信というものを、歴史的に働き得るものとして捉えて現在化した。それにより、黙示文学的二元論を受け継ぎながらも、結果としてそれを克服し、終末論的視座から再び歴史の経験というものを価値付けたのである。

結 語

本論中で考察したように、黙示文学から原始キリスト教への「時の終わりへの信仰」の転換に、歴史の神聖化のプロセスを見出すことができる。それは、歴史を非聖化し未来に期待された終末により決定的に破棄することを意図した黙示文学から、歴史を神の示現として積極的に受容する古代イスラエルの宗教の正統的伝統への回帰でもある。この転換、歴史の再聖化の原動力となったものを考察すると、エリアーデが指摘するユダヤ教の預言者らによる「祖型と反復」の平面と同様のプロセスを見出すことができる。古代イスラエルの民にとって、生起する事象は、その全てが民にとっての福祉であれ、災厄であれ、神の示現であった³¹⁾。それゆえに、「永遠回帰の神話」に支配された古代人にとって、始原的時間から俗的なものへの転落と見做されていた時間の経過というもの、古代イスラエルの民にとっては、神の示現としての新たな宗教的価値を獲得したのである。循環的かつ自閉的な自然に対しては絶対的他者として存在し、常に新たな行為を歴史的に啓示する人格神という神観念により、始原的時間からの逸脱とみなされていた俗的時間が宗教的意味付けを与えられ、聖化されたのである。その神の「救い」の業は、黙示文学では歴史の中から彼岸へとメタ・ヒストリカルなものへと後退させられていた。しかし、原始キリスト教は、その神を再びイエスの受肉という形で歴史の中に導き入れ、その宣教と活動に終末論的に価値付けられ「現在化」された「救済」の業を認め、或いはイエスの刑死という歴史的事実に「神の死」による終末論的転換という意味付けを与える。神による「救済」の業は、歴史的に「現在化」されたのである。原始キリスト教の使信というものは、彼岸的未来への宗教的夢想でもなければ、個々人の神秘的宗教体験の領域に属するものでもない。それゆえに、その神による「救済」の業が働きつつあることへの確信——現在化された終末論的転換を通して、信徒はそれを獲得することができる——は、伝統文化のそれと同様に歴史を撤廃してしまうものではなく、信徒を世界と歴史の中へと積極的に参与せしめるものである。このようにして、原始キリスト教は、歴史の経験というものを、黙示文学的二元論を受け継ぎながらも、終末論的視座から聖化したのである。

注

- 1) M・エリアーデ『永遠回帰の神話』堀一郎訳、未来社 1963, pp. 146-148.
- 2) R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie. Tübingen : J. C. B. Mohr 1979, p. 36.
- 3) Ibid., pp. 25-30.
- 4) G. V. Rad, Theologie des Alten Testaments Band 2. Gütersloh : Chr. Kaiser, 1960, pp. 113-114.
S. Niditch, Ancient Israelite Religion. New York and Oxford : Oxford University Press, pp. 34-49.
- 5) G. V. Rad, Theologie des Alten Testaments Band 2. Gütersloh : Chr. Kaiser, 1960, pp. 108-134.
- 6) この「救済」の非歴史化・非歴史性は黙示文学の特徴である。
W・シュミットハルス『黙示文学入門』土岐健治・江口再起・高岡清訳、教文館 1986, pp. 30-44.
K・コッホ『黙示文学の探究』北博訳、日本基督教団出版局 1998, pp. 37-41.
R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie. Tübingen : J. C. B. Mohr 1979, p. 35.
- 7) 預言者文学から黙示文学への移行については、イランの二元論（ニイバーグ）、ギリシア思想からの影響（T・F・クラッソン）、純粋な思想的発展（木田献一）等、様々に解釈されているが、決定的な説は未だ提示されていない。
- 8) W・シュミットハルス『黙示文学入門』土岐健治・江口再起・高岡清訳、教文館 1986, pp. 73-95.
- 9) M・エリアーデ『永遠回帰の神話』堀一郎訳、未来社 1963, pp. 137-418.
- 10) 前掲書 146-148.
- 11) 原始キリスト教の背後に黙示文学があることは、A・シュヴァイツァーの研究以来、今日の聖書学においては、ほぼ是認されている。この研究の代表的かつ先駆的なものとしては、A. Hilgenfeld, Die Jüdische Apokalypik in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Amsterdam, 1966が挙げられる。
- 12) J・エレミアス『イエスの宣教』角田信三訳、新教出版社 1973, pp. 186-195.

R・ブルトマン『イエス・原始キリスト教』八木誠一・山本泰生訳、新教出版社 1992, p. 20-36.

但し、ブルトマンは、通例「神の国」と訳される「バシレイア」というギリシア語を「神の支配」と訳している。イエスが宣教の中核であった「バシレイア」とは、近代的な実体概念としての国家ではないと彼が考えているためである。

- 13) J・エレミアスやE・シュヴァイツァーらは、終末の現在性の示唆を当時のユダヤ教に類例がないことであるとして、福音書における終末の現在性の示唆というものを史的イエスに還元している。

J・エレミアス『イエスの宣教』角田信三訳、新教出版社 1973.

E・シュヴァイツァー『イエス・神の譬え』辻学訳、新教出版社 1973.

- 14) 注13)の見解とは対照的に荒井献は、ルカ11章の神の国の現在性の示唆が後世の付加である可能性を指摘している。『イエスとその時代』岩波書店 1974, p. 78.

- 15) J・エレミアス『イエスの宣教』角田信三訳、新教出版社 1973, pp. 195-203において、エレミアスはこのことを旧約のイザヤ書との連関において論証している。

- 16) 青野太潮『「十字架の神学」の成立』ヨルダン社 1989, pp. 282-285.

- 17) V. Balabanski, Eschatology in making. Cambrige : United Kingdom at the University Press 1997, pp. 151-152.

三好 迪「新約聖書の自然観」『古代の自然観』上智大学中世思想研究所 1987, pp. 177-202.

- 18) 「神の死」による世界の終末論的転換という観念は、当時の世界にも広範囲にわたって分布していたものである。バアル、タンムーズなどの豊穡神がこれにあたり、旧約の預言者らは、これらの信仰と闘わねばならなかった。

- 19) J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Gütersloh : Chr. Kaiser, 1995, p. 260.

- 20) これは、アウグスティヌス以来、キリスト教の正統的教団においては、宗派を問わず共通した教義理解である。

- 21) V. Balabanski, Eschatology in making. Cambrige : United Kingdom at the University Press 1997, p. 260.

- 22) E・ケーゼマンは『新約神学の起源』において、次のように述べている。

「彼（イエス）自身の説教は本質的には黙示思想の刻印を帯びていたの

ではなく、近き神の直接性を宣べ伝えたものであった。」E・ケーゼマン『新約神学の起源』渡辺英俊訳、日本基督教団出版局 1972, p. 185.

- 23) C・H・ドット『キリストの来臨』神田盾夫訳、新教出版社 1953, p. 54.
佐藤研「預言者としてのイエス」『古代イスラエル預言者の思想的世界』山我哲雄他編、新教出版社 1997, p. 286.
- 24) O・クルマン『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店 1954, p. 71, 93, 217.

同様の指摘は、モルトマン、エレミアスらによってもなされており、この見解は新約研究において、通説的なものである。

J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Gütersloh : Chr. Kaiser, 1995, pp. 257-258.

J・エレミアス『イエスの宣教』角田信三訳、新教出版社 1973, pp. 560-563.

E・シュヴァイツァー『イエス・神の譬え』辻 学訳、新教出版社 1973, p. 169.

- 25) J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Gütersloh : Chr. Kaiser, 1995, pp. 259-260.

また、モルトマンはキリストの到来を示す「パルーシア」に、ルターと同じく再臨(Wiederkunft)ではなく、将来(Zukunft)という訳語をあてている。なぜなら、再臨という語は、キリストの時間的不在を想定するものだからである。Ibid., p. 43.

- 26) O・クルマン『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店 1954, p. 74.
C・H・ドット『キリストの来臨』神田盾夫訳、新教出版社 1953, p. 15.
- 27) それは、歴史の流れ全体を規定するものである。
- 28) モルトマンは、この「歴史の恐怖」の中での、歴史の経験と生に対する無条件の肯定と享受をルターの「明日、世界が滅ぶと判っていても、それでもなお今日、小さなリングの木を植える」という言葉の真の意味であると述べている。

J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Gütersloh : Chr. Kaiser, 1995, pp. 260.

- 29) 青野は、原始キリスト教における現在の終末論が、逆説を媒介として成立していることを指摘する。即ち、イエスの十字架を復活の光からではなく、その死そのものに神の「然り」が語られていると解釈することによって、抑圧されている者、貧困にあえいでいる人々の間にこそ、終末論的「救済」が部分的であれ、現実のものとなっていると考えられているのである。青野太潮『「十字架の神学」の成立』ヨルダン社を参照。

- 30) M・エリアーデ『永遠回帰の神話』堀一郎訳, 未来社 1963, pp.
137-147.
- 31) 前掲書 pp. 137-148.